

AVERROËS PERVERSOR

Eine Untersuchung zu Thomas von Aquins Auslegungskritik an Ibn Rushds langem Anima-Kommentar

Ueli Zahnd

Als die ‚Mutter aller Irrtümer‘ – die Pariser Universität – um 1270 zum Schauplatz einer der schwersten Krisen der abendländischen Aristoteles-Rezeption wurde, weil insbesondere einige Passagen der peripatetischen Intellektlehre zu christlichen Seelen-Konzeptionen derart im Widerspruch standen, dass ihnen nur noch mit einem generellen Aristoteles-Verbot beizukommen schien,¹ griff Thomas von Aquin, der grosse Aristoteliker der Hochscholastik, zur Rettung seines geistigen Vaters zu einem ungewöhnlichen Mittel:² Anstatt wie in anderen strittigen Punkten der Aristoteles-Auslegung zwischen denkscheuen Kirchenleuten und allzu radikalen Freidenkern zu vermitteln und zu zeigen, wie Aristoteles' Thesen christlich kompatibel verstanden werden könnten,³ bestätigte er in der Intellektfrage erstaunlicherweise die Unhaltbarkeit, ja Verwerflichkeit der konfliktträchtigsten Aussagen peripatetischer Seelenkonzeption. Dazu gehörte insbesondere die These, dass allem menschlichen Denken nur ein einziger Intellekt als Denkprinzip zugrunde liege,⁴ und weil die Annahme eines einzigen überindividuellen Intellekts der Lehre über die individuelle Unsterblichkeit entgegenstand, drohte mit ihr das ganze christliche Moralsystem umgestürzt zu werden: „Spricht man nämlich den Menschen die Mannigfaltigkeit [ihres jeweiligen] Intellekts ab (der offenbar als einziger unter allen Teilen der Seele unvergänglich und unsterblich ist), so folgt daraus, dass von den Seelen der Menschen nach dem Tod nichts anderes übrigbleibt als eine einheitliche Intellekts-Substanz. Auf diese Weise wird aber die Vergeltung durch Lohn und Strafen sowie deren Mannigfaltigkeit aufgehoben.“⁵ Dem konservativen Flügel

¹ Zur Situation an der Pariser Universität cf. A. de Libera: Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270 – 1277, in: MM 26 (1998), 71–89, und J. Verger: Art. „Paris, D. Schulen und Universität“, in: LMA VI, 1719. Als ‚Mutter aller Irrtümer‘ bezeichnete die Pariser Universität kein geringerer als Martin Luther in einer 1545 gehaltenen Disputation (WA 54, 456. 16f; für einen ähnlichen Beleg cf. F. Niewöhner: Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: Eine Koran-Interpretation des Averroes, in: ders./L. Sturlese: Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zürich 1994, 23). Zu früheren Streitigkeiten um die Aristoteles-Rezeption cf. F. van Steenberghen: Die Philosophie im 13. Jahrhundert, München, Paderborn, Wien 1977, 90ff. und K. Flasch: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, Mainz 1989.

² Cf. J.-P. Torrell O.P.: Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre, Fribourg 1993, 265ff.

³ So beispielsweise, wenn Thomas in seinem Ethik-Kommentar versucht, „Aristoteles vor dem Vorwurf zu bewahren, er kenne keine felicitas nach dem Tode“ (L. Schmugge: Johannes von Jandun (1285/89–1328). Untersuchungen zu Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten, Pariser historische Studien V, Stuttgart 1966, 59), oder in der Diskussion über die Ewigkeit der Welt (SCG II, 31ff. bzw. Phys VIII und Metaph XII 6ff; De aeternitate mundi, ed. Léon. XLIII, 53–89 = Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien: Über die Ewigkeit der Welt, Mit einer Einleitung von R. Schönberger, Übers. u. Anm. v. P. Nickl, Frankfurt a.M. 2000, 56–98; zudem Torrell, a. a. O., 268–273 und 508).

⁴ Cf. Metaph XII 2, 1069 b 31: „die Vernunft ist nur eine“; und das berüchtigte Kapitel DeAn III 5, 430 a 10ff.

⁵ So Thomas in seinem De unitate intellectus contra Averroistas 174, ed. Léon. XLIII, 248 = Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten, Übers., Einf. u. Erl. v. W.-U. Klünker, Stuttgart 1987, 22; cf. neben Tor-

der Pariser Universität, allen voran Bonaventura, dem Ordensobersten der Franziskaner, war daher beizupflichten, dass solche Lehren „die ganze heilige Schrift pervertieren.“⁶

Allein, so verwerflich die These auch war und so recht die kirchlichen Repräsentanten daher auch taten, deren Urheber verurteilen zu wollen – im Hinblick auf Aristoteles gab es laut Thomas dennoch zu differenzieren. Denn nach wiederholter und intensiver Beschäftigung mit der aristotelischen Seelenlehre nicht nur in seiner Summe gegen die Heiden und in einem Sentenzenkommentar zu Aristoteles' Seelenschrift,⁷ sondern auch in einem Abschnitt der *summa theologica* und in einer eigens hierzu verfassten Quästio⁸ kam Thomas 1270 in einer weiteren Streitschrift zur Intellektfrage zum entscheidenden Schluss, es lasse sich zeigen, dass die Lehre eines einzigen überindividuellen Intellekts „der Ansicht des Aristoteles in jeder Hinsicht widerspricht.“⁹ So verwerflich die These auch war, Aristoteles, der Urvater aller Philosophen, lehrte sie nicht, und so waren er und mit ihm alle getreuen Aristoteliker konsequenterweise auch unschuldig. Jedoch lasse sich die Lehre über die Einheit des Intellekts auf einen anderen zurückführen, auf einen, der aber „weniger ein Peripatetiker, als vielmehr ein Verdreher der peripatetischen Philosophie“ gewesen sei: „Dieser Irrtum nimmt seinen Ursprung in den Lehren des Averroës.“¹⁰ Ein gewisser Averroës war es folglich, gegen den man sich zur Wehr zu setzen hatte; und Averroës, nicht Aristoteles, war es demnach auch, der wenn schon zu verurteilen war.

Dass nun dieser Averroës, oder genauer: Abû'l-Walîd Muhammad ibn Ahmad Muhammad ibn Rushd, die Einzigkeit des Intellekts gelehrt habe, stimmt. Dass er laut Thomas aber ein „Verdreher der peripatetischen Philosophie“ gewesen sein soll, erstaunt dennoch. Averroës kam 1126 in einer Familie berühmter andalusischer Rechtsgelehrter zur Welt und studierte neben der Familien üblichen Jurisprudenz auch Medizin, was ihm einen Zugang zum antiken Denken eröffnete und ihn auch mit philosophischen Fragen in Berührung brachte.¹¹ Nicht anders als Thomas entdeckte er bald einmal in Aristoteles jenen höchst verblüffenden und überzeugenden Philosophen, dessen ergiebige Gedanken erforscht und des-

rell, a. a. O., 278–284 und 507, den ausführlichen Kommentar von A. de Libera: *L'Unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin, Paris (Vrin) 2004, hier 40ff.

⁶ Bonaventura, *De decem praeceptis collatio* II, 25, gehalten am 13. März 1267, opera omnia (ed. Quaracchi) V, 514 (cf. ibid. die Parallele zum eben angeführten Thomas-Zitat); zudem A. de Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroës*, Paris (GF Flammarion) 1994, 11; Flasch, a. a. O., 52 und van Steenberghen, a. a. O., 404 u. 442.

⁷ SCG II, 73–78 und CAN III 8, 7–10.

⁸ STh I.75–89 und die *quaestiones disputatae de anima*, ed. Busa, 368–396; zum Verhältnis dieser beiden Traktate zueinander mit einer einleuchtenden Datierung M. J. Sweeney: *Thomas Aquina's 'Quaestiones de anima' and the Difference between a Philosophical and a Theological Approach to the Soul*, in: MM (26) 1998, 587–594.

⁹ DeUnit 174, ed. Klünker 22.

¹⁰ *Philosophiae peripateticae depravator*: DeUnit 173f und 214, ed. Klünker 21f und 58; cf. DeUnit 265, ed. Klünker 97: „Zu Recht haben wir ihn weiter oben *philosophiae peripateticae perversorem* genannt.“

¹¹ Das Material zu Averroës' Biographie wurde in der Mitte des 19. Jahrhundert fast gleichzeitig zusammengetragen von E. Renan: *Averroës et l'Averroïsme*, Paris (Maisonneuve et Larose) 2002, das Werk erschien erstmals bei Durand (Paris 1852) und dann in überarbeiteter Form bei Michel Lévy (Paris 1861), und von S. Munk: *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris (Vrin) 1955 [1857], 418–458. Von zeitgenössischen Autoren sind insbesondere R. Arnaldez: *Averroës. Un Rationaliste en Islam*, Paris (Balland) 1998 zu erwähnen, der vor allem die einzelnen Fachgebiete Averroës' betrachtet und nur in der Einleitung einen kurzen biographischen Überblick vermittelt (15–29), und D. Urvoy: *Averroës. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris (Flammarion) 1998, der in seiner Darstellung den Lebensdaten des Philosophen folgt.

sen Schriften gegen die Angriffe konservativer Theologen verteidigt werden mussten.¹² Als daher kurz vor 1170 der almohadische Sultan Abû Ya'qûb in Marrakesh den Wunsch äusserte, es möge jemand gefunden werden, der die Schriften des Aristoteles „zusammenfasse und der dessen Ansichten zugänglich mache, damit sie von den Leuten besser aufgenommen werden können“,¹³ fand er im Andalusier Averroës die geeignete Person. Averroës wurde gewissermassen der Hofkommentator des Sultans und erhielt damit die Möglichkeit, sich in bis dahin ungesehener Weise mit Aristoteles auseinanderzusetzen und ungestört ein reiches Paraphrasen- und Kommentarwerk zu dessen Schriften zu verfassen.¹⁴ Nicht weniger als Thomas machte er den Stagiriten zur Hauptquelle seiner übrigen philosophischen, medizinischen und selbst juristischen Schriften, suchte – analog zu Thomas' Suche nach der *intentio* des Stagiriten – nach dem *manifestum* in dessen Werken und scheute sich nicht minder als Thomas, der mit Aristoteles Platon und selbst Augustin hinterfragte,¹⁵ aus solcher Position Platon und platonisierende arabische Philosophen wie Avicenna oder Al-Farâbi zu kritisieren.¹⁶ Averroës wurde kurzum der „bedeutendste Aristotelesklärer des Mittelalters“,¹⁷ war seit dem frühen 13. Jh im lateinischen Westen schlicht als ‚der Kommentator‘ des ‚Philosophen‘ bekannt – und sollte dennoch, laut Thomas, den wahren Aristoteles pervertiert haben?

Dieser Meinung waren im Gefolge von Thomas zumindest auch seine unmittelbaren Zeitgenossen, denn das ausgehende 13. Jahrhundert votierte in doppelter Hinsicht für Thomas' Position: Zum einen akzeptierte es den Aristoteles auch in der Intellektfrage als Orthodoxie tauglichen Denker; und selbst wenn noch 1270 eine erneute, gegen eine zu freizügige Philosophie gerichtete Verurteilung von 13 Thesen erfolgte und 1277 gar 219 „verabscheuungswürdige Irrlehren oder vielmehr Eitelkeiten und falsche Hirngespinnste“ angeprangert wurden, so handelte es sich nur noch um Lehrverbote von einzelnen Sätzen, und

¹² Über Aristoteles schreibt Averroës beispielsweise: „Ich glaube nämlich, dass dieser Mensch ein Richtmass in der Natur oder ein Modell gewesen ist, das die Natur erfunden hat, um uns die in der Materie grösstmögliche menschliche Vollkommenheit zu zeigen“ (*Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, III 14, 142–145, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass. 1953, 433; cf. die Übersetzung von A. de Libera: *Grand commentaire du de anima*, Paris (Flammarion), 2002). Schon fast als Pendant zu Thomas' Schaffen zwischen 1268 und 1274 mag Averroës' Streitschrift „Tahâfut al-tahâfut“ gelten (um 1180), die gegen al-Ghazalis polemische *Inkohärenz der Philosophen* nun die *Inkohärenz der Inkohärenz* bringt, um gegen weitere theologische Angriffe Aristoteles' Position in Fragen über die Ewigkeit der Welt, die Determiniertheit der Geschöpfe oder die Einheit des Intellekts zu verteidigen (auszugsweise übersetzt in: Averroës: *L'Islam et la raison*, Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques, prés. A. de Libera et trad. M. Geoffroy, Paris (Flammarion) 2000).

¹³ So der Chronist al-Marrâkushî, ed. R. Dozy, *The History of the Almohades*, Leiden 1881, 175; hier nach den französischen Übersetzungen Urvoys, a. a. O., 88f., und Renans, a. a. O., 31, zitiert.

¹⁴ H. A. Wolfson: *The Twice-Revealed Averroës*, in: *Speculum* 36 (1961), 374, zählt insgesamt 38 averroïsche Kommentarwerke zu aristotelischen Schriften.

¹⁵ Cf. Torrell, a. a. O., 345–350 und van Steenberghen, a. a. O., 307 und 310.

¹⁶ Beide konnten sie kein Griechisch (cf. de Libera, *L'Unité de l'intellect*, a. a. O., 92), doch betrieben sowohl Averroës als auch Thomas Textkritik und diskutierten Varianten: Averroës beispielsweise in CIII 20, 247f; ed Crawford 452; Thomas etwa in SCG II, 61, ed. Albert 269; cf. Arnaldez, a. a. O. 54 und L. Elders: *Art. Thomas von Aquin*, in: LMA VIII (2002), 708. Zur ähnlichen Vorgehensweise der beiden Kommentatoren cf. O. N. Mohammed: *Averroës' Doctrine of Immortality. A Matter of Controversy*, Ontario 1984, 82f., und Renan, a. a. O., 174, der die Bewunderung mittelalterlicher Scholaren für die Neuartigkeit der thomasi-schen Kommentare relativiert, da sie in ihrer Form nichts weiteres als eine Imitation des averroïschen Kommentar-Stils sind.

¹⁷ So das Urteil Kurt Flaschs in dessen Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 108.

nicht mehr um Verurteilungen von Personen oder um Verbote ganzer Schriften.¹⁸ Zum anderen machte aber vor allem das Konzept Schule, für die Lehre eines einheitlichen Intellekts den andalusischen Aristoteles-Kommentator Averroës verantwortlich zu machen und auf dessen Kosten den griechischen Philosophen zu entlasten: Albert der Grosse etwa betitelte eine bereits 1256 verfasste und 1263 überarbeitete Schrift zur Intellektfrage nach 1270 plötzlich „De unitate intellectus contra Averrois“, obwohl der Kommentator darin kaum eine Rolle spielte;¹⁹ Aegidius Romanus fügte einem Kompendium „De erroribus philosophorum“ bei den Irrlehren des Averroës den Nachsatz an, jener sei „unvergleichlich mehr als der Philosoph selber zurechtzuweisen, weil er mehr noch direkt unseren Glauben angegriffen“ habe;²⁰ und selbst Bonaventura gestand 1272 in einer seiner polemischen Predigten ein, der Irrtum eines einheitlichen Intellekts sei „dem Aristoteles von seinem Kommentator angehängt worden.“²¹ Averroës wurde schlicht zum Platzhalter für Orthodoxie untaugliche Strömungen im Peripatos; als „pestbringender“, „rädiger Hund“ bezeichnet wurde „jener verdammte Averroës“ schliesslich zum Urheber „jedes übelsten Irrtums“;²² und insbesondere Thomas' Urteil, der andalusische Kommentator sei ein „Verdreher der peripatetischen Philosophie“ gewesen, prägte das Averroës-Bild weit über die Scholastik hinaus. Noch Pierre Bayle führte 1740 in seinem *Dictionnaire historique et critique* eine ganze Reihe von Zeugen dafür an, dass Averroës „den Aristoteles sehr übel verstanden“ habe;²³ und Ernest Renan, der sich um 1850 als erster der Figur des Averroës in modern-wissenschaftlicher Redlichkeit zu nähern versuchte und der gegenüber der Scholastik durchaus seine Antipathien hatte, blieb Thomas' Beurteilung treu, wenn er dem Andalusier unterstellte, er habe durch seine Kommentare die aristotelischen Texte in erster Linie „verfälscht“ und ihnen „schwerwiegende Verfremdungen“ zugefügt.²⁴

Problematisch nun an diesen Urteilen ist, dass sich ein Grossteil bereits der scholastischen Intellekt-Theoretiker nicht einmal mehr die Mühe nahm, auf Averroës' eigene Schriften zurückzugreifen, um dessen Lehre zurückzuweisen, sondern sich allein auf Thomas' Polemik berief.²⁵ Und diese Gleichgültigkeit dem arabischen Original gegenüber ist selbst in

¹⁸ Die beiden Thesensammlungen sind ediert im Chartularium Universitatis Parisiensis. I, Nr. 432 (1270) und 473 (1277), ed. Denifle 486f und 543ff; der Syllabus von 1277 findet sich in deutscher Übersetzung bei Flasch, *Aufklärung im Mittelalter*, a. a. O., dem auch das angeführte Zitat entnommen ist (ibid. 92f.). Einen Überblick über die letzten dreissig Jahre Forschungen zu diesem zweiten Syllabus bieten K. Emery/A. Speer: *After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations*, in: *MM* 28 (2001), 4–11. Zum vorliegenden Abschnitt vgl. auch L. Bianchi: 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy? In: *MM* 26 (1998), 93ff.

¹⁹ Nach de Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroës*, a. a. O., 13sqq.

²⁰ *De erroribus IV*, ed. Mandonnet 9, cf. ibid. CLXXVI und Flasch, *Aufklärung im Mittelalter*, 49.

²¹ Bonaventura: *Collationes in Hexaëmeron VI*, 4, ed. Mandonnet (1899), CLXXIII. Cf. K. Flasch (Hg.): *Die Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*, Stuttgart 1982, 348.

²² So Raimundus Lullus und Duns Scotus; cf. Renan, a. a. O., 186 (Anm. 153), 193 (Anm. 178) und 214 (Anm. 253). U. a. galt Averroës auch als Erfinder der „duplex veritas“ und als Autor der „tres impostores“, cf. Niewöhner, a. a. O., 24sq. und Renan, a. a. O., 210.

²³ Pierre Bayle: *Historisches und Critisches Wörterbuch*, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt, auch mit einer Vorrede und verschiedensten Anmerkungen versehen von Johann Christoph Gottsched, Leipzig 1741 = Hildesheim/New York 1974, Bd. I, 390 (B).

²⁴ Renan, a. a. O., 78f.

²⁵ De Libera, *Philosophie et censure*, a. a. O., 82: „En fait, c'est toute la lecture scholastique du Grand commentaire [d'Averroës] sur le De anima qui me paraît aujourd'hui dépendre de Thomas. Plus exactement, mon impression est que tous ceux qui ont lu, assumé ou rejeté 'Averroës' ont lu, assumé ou rejeté un construct théorique directement sorti de la lecture théologique de Thomas.“ (Das Zitat ist leicht gekürzt.) Aber nicht nur scholastische Autoren beriefen sich auf Thomas, auch jüdische Ausleger beriefen sich, was

neuster Zeit noch anzutreffen: Auch die moderne Aristoteles-Auslegung sieht Averroës, wenn sie ihn überhaupt erwähnt, mit einer deutlich thomasischen Brille,²⁶ und Wolf-Ulrich Klünker, der 1987 die erste deutschsprachige Übersetzung von Thomas' Streitschrift verfasst hat, hält dessen Darstellung für so zutreffend, dass es ihm nicht nötig erscheint, den authentischen Andalusier als philosophischen Gegenspieler überhaupt zu konsultieren.²⁷ Selbst der französische Averroës-Spezialist Alain de Libera, der unterdessen in einer Vielzahl von Schriften einem besseren und unvoreingenommenen Verständnis des Andalusiers Vorschub leistet, hat noch 1994 in einer Weise von Thomas auf Averroës geschlossen, als gäbe es keine treffendere Darstellung des andalusischen Denkers.²⁸ Hier nun scheint Nachholbedarf zu bestehen.

Wie sieht es aus, wenn Averroës' Kommentare direkt konsultiert werden? Was hat Averroës wirklich gelehrt, und wie verhält sich seine Anima-Auslegung zu Thomas' Polemik? Wie adäquat hat Thomas den Andalusier erfasst und dargestellt? Und wie berechtigt ist des Aquinaten Kritik am Denken des Andalusiers? Dies zu untersuchen ist Ziel des vorliegenden Artikels. Ausgehend vom längsten und spätesten Anima-Kommentar des Averroës soll dessen Auslegung zuerst vorgestellt und auf Aristoteles bezogen werden, bevor in einem zweiten Schritt dann Thomas' Polemik beizuziehen ist. In scholastischer Manier gilt es zu vergleichen und abzuwägen, um schliesslich zu sehen, ob die bis heute geltende Einschätzung des Andalusiers durch den Aquinaten ihre bleibende Gültigkeit hat, oder ob es nicht vielmehr an der Zeit wäre, dieser Urteil zu revidieren.

Averroës' Intellektlehre

Ihren Ausgang nahm Averroës' Intellektlehre in Aristoteles' Erkenntnis, dass das Denken „in gewisser Weise ein passives Vermögen“ sei.²⁹ Denn wie das Wahrnehmungsvermögen vom Wahrnehmbaren ausserhalb der Seele bewegt wurde, so nahm auch das Denken seine Inhalte nicht aus sich selbst, sondern hing in seiner Denkmöglichkeit vom Wahrnehmungshorizont des Denkenden ab. Denken war „ebenso wie die Sinnesvermögen in gewisser Weise ein rezeptives Vermögen“,³⁰ indem es das Denkbare empfangt und von solch „Intelligiblen“ bewegt wurde. Die Rezeption des Intelligiblen war eine grundlegende Eigenschaft des Intellekts; und auch wenn Aristoteles später aufweisen sollte, dass es zudem nötig sei, dem Intellekt auch ein aktives Vermögen zuzusprechen, so sprach er vorläufig vom Intellekt

Averroës betraf, nur auf den Aquinaten, so etwa bereits im 13. Jahrhundert Hillel ben Samuel von Verona, cf. H.-G. von Mutius: *Art. Hillel ben Samuel*, in: *LMA V* (2002), 20f. und H. A. Davidson: *Alfarabi, Avicenna & Averroës, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York 1992, 299.

²⁶ So etwa H. Seidl: *Der Begriff des Intellekts (ΝΟΥΣ) bei Aristoteles*, im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften, Meisenheim 1971, 133.

²⁷ Vgl. beispielsweise Anm. 95 zu DeUnit 217, ed. Klünker 162sq: „Thomas gibt die Auffassung des Averroës im folgenden mit wenigen, den Kern dieser schwierigen Lehre treffend beschreibenden Sätzen wieder.“

²⁸ So im Vorwort zu seiner französischen „De Unitate...“-Übersetzung: De Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroës*, a. a. O., 72f.

²⁹ CIII 3, 9; ed. Crawford 382; zu DeAn III 4, 429 a 13f: „Wenn das Denken nun wirklich wie das Wahrnehmen ist, so ist es wohl entweder ein Erleiden durch das Denkbare oder sonst etwas derartiges“; und III 4, 429 a 17f.: „Wie das Wahrnehmungsfähige zum Wahrnehmbaren ist, so ist der Intellekt zum Intelligiblen.“

³⁰ CIII 4, 35f.; ed. Crawford 384; cf. CIII 2, 18f.; ed. Crawford 381 und DeAn III 4, 429 a 15.

als „reinem Potential“,³¹ was vollkommen auf einen werdenden, unmöglich aber auf einen wirkenden Intellekt passen konnte.³² Das hatte bereits die früheste Aristoteles-Rezeption veranlasst, von zwei distinkten, einem aktivischen und einem passivischen Intellektvermögen auszugehen, und auch wenn Aristoteles in den ersten einschlägigen Kapiteln seiner Seelenschrift noch einfach über *den* Intellekt schrieb, war sich Averroës daher sicher, dass des Griechen erste Angaben zum Intellekt nur auf „das Wesen dieses passiven Vermögens“ zu beziehen seien.³³

Zu diesem „ersten intellektiven Vermögen“, Averroës sollte es den „rezeptiven, materialen Intellekt“ nennen,³⁴ hatte Aristoteles im Gefolge von Anaxagoras nachgewiesen, dass es „einfach ist und leidensunfähig und mit niemandem nichts gemeinsam hat.“³⁵ Denn, so führte Averroës erklärend aus, „wenn es nämlich vermischte wäre, dann wäre es entweder ein Körper oder ein Vermögen eines Körpers; und wenn es eines dieser beiden wäre, so hätte es eine spezifische Form – diese Form würde es [aber] hindern, irgendeine fremde Form zu empfangen.“³⁶ Weil der Intellekt aber „alle spezifischen Formen empfangen“ konnte,³⁷ hätte eine Eigenform des Intellekts den Intellekt vom Denken abgehalten. „Etwas Bestimmtes“ konnte der Intellekt folglich nicht sein.³⁸

Ein zweiter Grund, weshalb der Intellekt „mit niemandem nichts gemeinsam“ haben konnte, war nach Averroës, „dass alles, was etwas empfängt, notwendigerweise frei vom Wesen des Empfangenen sein muss, und dass seine Substanz der Art nach nicht der Substanz des Empfangenen entspricht. Denn wenn das Empfangende mit dem Empfangenen wesensgleich wäre, dann würde eine Sache sich selber empfangen; und so würde das Bewegende bewegt. Daher muss der Farben empfangende Sinn frei von Farbe sein, und der Töne empfangende tonlos.“³⁹ Daraus werde aber ohne jeden Zweifel klar, dass der materiale Intellekt „überhaupt nicht mit der Materie vermischt“ sei,⁴⁰ weshalb er „ein von Form, Materie oder dem Aggregat der beiden verschiedenes Wesen“ sein müsse.⁴¹ Damit werde „offenkundig, dass er leidensunfähig ist (denn das Leidensfähige, d. h. das Veränderbare, ist wie eine Materialform), und dass er einfach ist und abgetrennt, wie es Aristoteles sagt.“⁴²

Soweit hielt sich Averroës ziemlich eng an den aristotelischen Grundtext. Seine Umschreibungen des materialen Intellekts als leidensunfähig, einfach und abgetrennt stammten mitsamt ihrer Begründungen aus Aristoteles' *Anima*; als eigene Zusätze konnten ihm aller-

dings angelastet werden, dass er diese Eigenschaften nur auf einen ‚materialen‘ Intellekt bezog und dass er zu schliessen wagte, Aristoteles habe angenommen, das Wesen dieses Intellekts sei „ein anderes als die Natur der Materie, der Form oder des Aggregats“ der beiden.⁴³ Solches sagte Aristoteles tatsächlich nirgendwo explizit; implizit war es in der Begründung zur Unvermischtheit aber erhalten, sofern man „Form“ hier einmal als „Materialform“ verstand.⁴⁴

Stärker vom aristotelischen Grundtext begann Averroës erst abzuweichen, als er sich mit diesen umschreibenden und abgrenzenden Angaben zum materialen Intellekt nicht zufrieden geben wollte, sondern nach einer direkten und expliziten Wesensbestimmung dieses Denkphänomens suchte. Aristoteles bemerkte dazu in seiner berüchtigten Knappheit, es besitze der Intellekt „keine andere Natur als diese, dass er ein Potential ist.“⁴⁵ Averroës übernahm dies als Definition des materialen Intellekts;⁴⁶ doch während sich Aristoteles mit dieser Angabe zum Wesen des Intellekts begnügte, gab sich Averroës mit solcher Definition noch nicht zufrieden. Denn war dies überhaupt eine *Wesensdefinition*? Ein Potential allein war ja gar nichts; und auch wenn Aristoteles tatsächlich sagte, es *sei* „der sogenannte Intellekt der Seele aktuell *nichts* unter den Seienden, bevor er erkennt“,⁴⁷ ging Averroës doch weiter der Frage nach, was der materiale Intellekt denn *sei*.

Mit dieser Fortführung der Wesensdiskussion über den aristotelischen Grundtext hinaus befand sich Averroës nun aber in guter Gesellschaft. Zwar war der Andalusier der erste, der sich in aller Ausführlichkeit um die Wesensbestimmung des *materialen* Intellekts kümmerte, doch hatten in den vorangehenden gut tausend Jahren Aristotelesauslegung schon einige andere das Augenmerk auf diese Stelle gerichtet, in der Aristoteles einfach nicht ausführlicher werden wollte.⁴⁸ Herauszufinden, was Aristoteles zum Wesen des Intellekts gesagt hätte, wenn er ausführlicher geworden wäre, war recht eigentlich eine der Hauptfragen der Aristoteles-Rezeption; und so war es denn auch eine Fülle von angesammeltem Material, das Averroës als Interpretationsvorschläge diskutieren konnte.⁴⁹ In gut aristotelischer Tradition gab er den Meinungen seiner Vorgänger breiten Raum; schaute aber nicht nur, ob

³¹ DeAn III 4, 429 a 21.

³² Cf. CIII 17, 9f.; ed. Crawford 436.

³³ CIII 4, 58f.; ed. Crawford 385.

³⁴ CIII 2, 18; ed. Crawford 381 und CIII 4, 6; ed. Crawford 384.

³⁵ DeAn III 4, 429 b 23f.

³⁶ CIII 4, 18–21; ed. Crawford 383f; cf. DeAn III 4, 429 a 18–20: „Notwendigerweise muss es also unvermischt sein, da es alles bedenken [kann], oder wie Anaxagoras sagt: damit es herrscht; das aber bedeutet, damit es erkennt: Denn [alles] andere, was dazwischen erscheint, hindert und versperrt.“

³⁷ CIII 4, 65f.; ed. Crawford 385.

³⁸ *Aliquid hoc*: Der Terminus taucht in CI 34, 23 ein erstes Mal auf (ed. Crawford 45) und wird ab CIII 3, 18f. zum Sammelbegriff für all das, was der materiale Intellekt nicht sein kann (ed. Crawford 382).

³⁹ In CIII 4, 67–73; ed. Crawford 385; cf. DeAn III 4, 429 a 20f.: „Denn [alles] andere, was dazwischen erscheint, hindert und versperrt.“ Die vorkantianische Argumentationsweise ist offenkundig und tritt immer wieder hervor.

⁴⁰ CIII 4, 80; ed. Crawford 386.

⁴¹ CIII 4, 89f.; ed. Crawford 386; zu den drei Arten von Wesen cf. Metph XII 6, 1071 b 3ff. Denselben Schluss zieht Averroës noch einmal in CIII 5, 54–56; ed. Crawford 388.

⁴² CIII 4, 101–104; ed. Crawford 386; cf. DeAn III 5, 429 b 23f.

⁴³ CIII 5, 55f.; ed. Crawford 388.

⁴⁴ Averroës sagte denn auch: „Ob aber diese Substanz [der materiale Intellekt] eine eigene, von den Materialformen verschiedene Form habe, ist aus dem bisher gesagten [noch] nicht erklärt“ – CIII 4, 90–92; ed. Crawford 386. In C5; ed. Crawford 387; beginnt er denn auch mit der Feststellung: „Indem er erklärt hat, dass der materiale Intellekt keine *materiale* Form hat...“

⁴⁵ DeAn III 4, 429 a 21.

⁴⁶ „Die Definition des materialen Intellekts ist, dass er potentiell alle *intentiones formarum materialium universalium* ist“, CIII 5, 23–25; ed. Crawford 387.

⁴⁷ DeAn III 4, 429 a 22–24; das Zitat ist um eine Klammerbemerkung gekürzt. Diese Aussage, dass ein solches Intellektpotential laut Aristoteles gar nichts Seiendes sei, scheint Averroës völlig entgangen zu sein. Noch in CIII 4, 100 hat er erwähnt, der materiale Intellekt sei „unum entium“ (ed. Crawford 386), und im Kommentar zum betreffenden Zitat führt er sogar an: „Anzunehmen, dass [der materiale Intellekt] irgendein Seiendes sei, ist notwendig, denn sonst gäbe es weder Rezeption [des Intelligiblen] noch eine Veranlassung [dazu]“ (CIII 5, 353f.; ed. Crawford 399).

⁴⁸ Darstellungen der Rezeptionsgeschichte im Hinblick auf die mittelalterliche Diskussion finden sich bei Davidson, a. a. O., 7–43; O. Leaman: Averroës and his Philosophy, Oxford 1988, 84–87, oder F. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Darmstadt 1967, 5–36.

⁴⁹ Namentlich zitiert er den Aristoteles-Schüler Theophrast (370–287 v. Chr.), aus der Spätantike den erwähnten Alexander von Aphrodisias (um 200 nC) und Themistius (317–388 n. Chr.), dann aber vor allem arabische Peripatetiker wie Al-Fārābī (872–950 nC), Ibn Sina (980–1037 nC) oder Ibn Bājjā († 1138 n. Chr.).

es „gut gesagt“ sei,⁵⁰ sondern prüfte vor allem auch, ob es mit den vorhandenen Aussagen des Aristoteles im Einklang stand.

Das tat es seiner Meinung nach nicht. Vielmehr musste Averroës nach der Sichtung dieses Materials zur Feststellung kommen, dass „ausser dem, was Aristoteles gesagt hat, alles unmöglich scheint, was über die Natur des materialen Intellekts gesagt werden kann.“ Hauptargument für diese Zurückweisung der bisherigen Auslegungen blieb des Aristoteles' Angabe, dass der materiale Intellekt als uneingeschränkte Möglichkeit, alles zu erkennen, nichts Bestimmtes sein konnte, und zwar in averroïscher Konsequenz weder als Form, noch als Vermögen oder als etwas Materielles, wie dies zum Teil dessen Vorgänger behauptet hatten.⁵¹ Und weil dem so war, hielt es Averroës nun doch für nötig „zu schreiben, was ich zu dieser Sache finde.“⁵²

Für Averroës liess sich nämlich aus dieser Unbestimmtheit des materialen Intellekts einiges schliessen. Denn das Bestimmte entstand definitionsgemäss durch den Akt der Bestimmung und unterlag damit einem Werden. Was aber werden konnte, das konnte auch vergehen; und damit wurde deutlich, dass es sich umgekehrt beim Unbestimmten des materialen Intellekts um „eine weder erzeugbare, noch vergängliche Wesenheit“ handeln musste.⁵³ Der materiale Intellekt war etwas Ewiges. Und weil die Bestimmtheit eines Wesens zudem die einzige Möglichkeit war, dieses Wesen zahlenmässig von einem anderen zu unterscheiden, musste aus der wesensmässigen Unbestimmtheit des materialen Intellekts geschlossen werden, dass er „zahlenmässig einer in allen Individuen der Menschen“ sei.⁵⁴ Da stand es nun also: Der materiale Intellekt war ein einziges, überindividuelles Denkprinzip – der Andalusier galt offenbar zu recht als Urheber der Einheitsthese.

Allerdings liess sich Averroës von dieser Einsicht kaum erschüttern. Erschütternd musste er höchstens die Tatsache finden, dass mit dieser Erkenntnis immer noch nicht bestimmt war, was das Wesen dieses einen, ewigen materialen Intellekts war, der trotz seiner Unbestimmtheit existieren musste, weil es ansonsten nichts gab, was das Denkbare aufnehmen konnte.⁵⁵ Die Eigenschaften der Einmaligkeit und der Ewigkeit hatten ihn nun aber auf eine Spur gebracht: „Die Frage, in welcher Weise der materiale Intellekt ein Wesen ist, obwohl er weder eine Materialform, noch erste Materie [und damit auch kein Gemisch von beidem] sein kann, ist folgendermassen zu lösen: Es muss nämlich angenommen werden, dass er zu einer vierten Wesensart gehört. Denn wie ein sinnliches Wesen sich in Form und Materie aufteilen lässt, ebenso muss auch ein intellektives Wesen in [zwei] diesen beiden Ähnliche aufgeteilt werden können, d. h. in etwas Formähnliches und in etwas Materiegleiches.“⁵⁶ Der materiale Intellekt war folglich eine Art Quasi-Wesen, was insofern nicht allzu weit hergeholt war, als Aristoteles selber in seiner Metaphysik solch einmalige und ewige,

⁵⁰ Cf. DeAn I, 2 403 b 20–24 – das ganze erste Buch De Anima ist ja nichts anderes, als eine Diskussion älterer Seelenlehren.

⁵¹ Die Bestimmtheit würde der Erkenntnisfähigkeit Grenzen setzen, s. o. Anm. 38; Aristoteles hatte aber ausdrücklich erwähnt, dass der Intellekt „alles erkennt“ (DeAn III 4, 429 a 18). Diese Kritik richtet sich insbesondere gegen Alexander und Ibn Bājjā, die den materialen Intellekt für ein Vermögen der Seele (so Alexander), bzw. der Vorstellung (so Ibn Bājjā) gehalten haben; cf. Davidson, a. a. O., 285.

⁵² CIII 5, 344–346.362f.; ed. Crawford 399.

⁵³ CIII 5, 59; ed. Crawford 389.

⁵⁴ CIII 5, 425; ed. Crawford 401.

⁵⁵ Cf. CIII 5, 353f.; ed. Crawford 399; und oben, Anm. 47.

⁵⁶ CIII 5, 654–661; ed. Crawford 409; zu den drei „gewöhnlichen“ Arten von Wesen cf. Metph XII 6, 1071 b 3ff.

abstrakte, leidensunfähige und dennoch passivische Wesensarten erschlossen hatte: Die getrennten Substanzen.⁵⁷ Auf solche Wesen, deren „Prinzip Intellektualität ist“,⁵⁸ berief sich Averroës denn auch und bestimmte damit den materialen Intellekt als ewige, überindividuelle, und, wie es ihm Thomas denn auch vorwerfen würde, als „ihrem Wesen nach vom Körper getrennte Substanz.“⁵⁹

Leider erläuterte Averroës nun aber nicht mehr explizit, ob der materiale Intellekt eher Quasi-Form oder Quasi-Materie sei. Wegen der Bezeichnung als „materialer“ drängt sich natürlich das letztere auf,⁶⁰ doch sind es allein die getrennten *Formen*, denen Aristoteles Intellektualität zugesprochen hat, während deren zugehörige (getrennte) *Materien* laut dem Griechen nichts anderes sind als – die Planeten.⁶¹ Der materiale Intellekt müsste damit als Quasi-Materie aus deren Substanz bestehen, d. h. aus Äther, was Averroës wohl erwähnt haben würde, wenn er dies unterstützt hätte.⁶² Gegen eine Interpretation als Quasi-Form spricht nun aber trotz deren Intellektualität die definitionsgemässe reine Potentialität des materialen Intellekts. Allerdings wies Averroës an eben dieser Stelle auch nach, dass aus der offenkundigen Existenz verschiedener separater Substanzen geschlossen werden müsse, dass (ausser einer einzigen) diese Quasi-Formen „nicht völlig von Potenz frei sind“, weil es nur ein einziges Wesen geben könne, bei dem „Essenz und Existenzgrund“ übereinstimmen.⁶³ Obwohl es Averroës bei dieser letzten Erklärung hat bleiben lassen, darf daraus wohl geschlossen werden, dass sich diese separaten Formen im Grad ihrer Potentialität unterscheiden⁶⁴ und dass es daher solche separate Formen gibt, die wesentlich mehr Potentialität haben als andere. Tatsächlich sagte Averroës später: „Gemäss Aristoteles muss man annehmen, dass der letzte der abgesonderten Intellekte [i.e. der separaten Formen] ordnungsgemäss der materiale Intellekt ist. Denn dessen Tätigkeit ist geringer als die Tätigkeit von jenen [übrigen abgesonderten Intellekten], weil dessen Tätigkeit mehr Erleiden als Tätigkeit zu sein scheint, und nicht weil es ein anderes gäbe, wodurch sich dieser Intellekt [etwa] vom tätigen Intellekt unterscheiden würde.“⁶⁵ Demnach hielt Averroës den materialen Intellekt für die am meisten potentielle Quasi-Form.

War diese Lehre über den materialen Intellekt als getrennte Substanz auch eine deutliche Erweiterung dessen, was Aristoteles in seinem De Anima über den Intellekt erwähnt hatte, so war sie dennoch keine „Verdrehung der peripatetischen Philosophie.“ Denn sie fusste nicht nur auf expliziten Angaben im Anima-Text und entnahm selbst das Unbestimmtheits-Argument, das es Averroës schliesslich erlaubt hatte, dem materialen Intellekt

⁵⁷ Metph XII 8, 1073 a 14ff.

⁵⁸ Metph XII 7, 1072 a 30.

⁵⁹ DeUnit 173, ed. Klünker 21.

⁶⁰ So Davidson, a. a. O., 292.

⁶¹ Entsprechend kann Aristoteles von der Anzahl der Planeten her auf die Anzahl der separaten Formen schliessen, deren es pro Planeten-Bewegung genau eine geben müsse (Metph XII 8, 1073 a 37). In einer nicht ganz nachvollziehbaren Rechnung kommt er daher zum Schluss, es existierten insgesamt 47 separate Formen (ibid. 1074 a 13f.).

⁶² Bereits Cicero hatte den Intellekt für ein Äther-Substrat gehalten; und auch heute wird Aristoteles bisweilen in diese Richtung interpretiert, so H. Busche: Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche, Hamburg 2001, 67f.

⁶³ CIII 5, 664–666; ed. Crawford 410.

⁶⁴ Man wird sogar so weit gehen dürfen, den Grad an Potentialität als einziges und alleiniges Unterscheidungsmerkmal zwischen zwei separaten Formen zu bezeichnen.

⁶⁵ CIII 19, 63–68; ed. Crawford 442.

eine Wesenbestimmung zu geben, dem Aristoteles-Original;⁶⁶ sondern stimmte auch mit den übrigen Angaben, die Aristoteles in seiner Anima zum Intellekt gegeben hatte, weitgehend überein und garantierte einen in sich kohärenten, einheitlichen Kommentar.

Averroës' Kommentar

Zum einen unterstützten jene unsystematischen, sporadischen Aussagen aus dem ersten Anima-Buch diese Lehre des Averroës, wenn sie den Intellekt als „einen und zusammenhängenden“ einführten, der „nicht zu vergehen“ schien.⁶⁷ Denn das, so erklärte Averroës bereits an der betreffenden Stelle, könne „nur von entsprechenden Sachen gesagt werden, d. h. von abgesonderten Grössen.“⁶⁸ Zum anderen stand des Averroës Interpretation aber auch mit den systematisierten Erklärungen weitgehend im Einklang, die Aristoteles vom zweiten Buch an zu geben begonnen hatte und die den Intellekt wiederholt als etwas „anderes“ und „Getrenntes“ beschrieben.⁶⁹ „Solche Begriffe in einem rationalen Diskurs für Erzeugbares und Vergängliches zu verwenden, wäre schlicht absurd“,⁷⁰ und daher war es auch dort, wo Aristoteles noch offen liess, ob der Intellekt „getrennt sei oder nicht, dennoch offenkundig, dass er getrennt ist“,⁷¹ und zwar als getrennte Substanz.

Heikel waren allein jene Passagen der aristotelischen Anima, die den Intellekt als *in* der Seele angesiedelt vorstellten oder ihn als *Teil* der Seele beschrieben,⁷² denn sie schienen damit zu belegen, dass der Intellekt mit der Seele wesensmässig identisch war und deshalb auch der allgemeinen aristotelischen Definition der Seele unterliegen musste, welche die Seele als (Material-)Form eines potentiell lebendigen Körpers bestimmte.⁷³ Erstaunlicherweise störte dies Averroës aber nicht. Vielmehr sprach er selber immer wieder vom Intellekt *in* der Seele,⁷⁴ bestätigte sogar, dass laut „Aristoteles der Intellekt in unserer Seele existiert“⁷⁵ und fand auch die Rede von einem *Seelenteil* nicht im Widerspruch zu seiner Interpretation.⁷⁶ Denn, so erklärte er seine Unbekümmertheit, aus der gleichen Bezeichnung zweier Sachen könne nur dann geschlossen werden, dass sie auch wesensmässig übereinstimmen, wenn die Bezeichnung ein eindeutiger Begriff sei. Und das, so war sich Averroës sicher, war beim Seelenbegriff nicht der Fall.⁷⁷ Zwar bezeuge Aristoteles nicht explizit, dass er „Seele“ für einen mehrdeutigen Begriff halte, doch formuliere er, wenn es um jene Defi-

nition des „Gemeinsamen aller Seelen“ ging, nur im Optativ,⁷⁸ als wolle sich Aristoteles „für die Zweifel entschuldigen, die mit Teilen dieser Definition zusammenhängen.“⁷⁹

Allfällige Zweifel, die bei Averroës ob der Rede von *Seelenteilen* hätten entstehen können, schienen auch bei Aristoteles belegt zu sein, und so konnte sich Averroës getrost auf der richtigen Spur wähnen: Seine Lehre vom materialen Intellekt als separater Substanz war mit Aristoteles' Seelenlehre offenbar selbst dann kompatibel, wenn der Grieche vom „Intellekt *in* der Seele“ sprach, denn der Seelenbegriff bezeichnete nichts Eindeutiges. Eine eindeutige Anwendung der Formbestimmung auf den Intellekt erübrigte sich damit ebenfalls: „Die Rede von *Form* und *erster Vollendung* ist im Hinblick auf die rationale Seele und die anderen Seelenteile eine mehrdeutige Rede.“⁸⁰ Averroës Lehre war trotz Erwierterungen Aristoteles-kompatibel – und zwar ganz ohne „Verderhung.“

Thomas' Zurückweisung

Was konnte Thomas gegen eine so auf Aristoteles abgestimmte Lehre überhaupt noch ins Feld führen? Den letzten Punkt aufgreifend beharrte Thomas darauf, es sei auch der Intellekt „Form eines physischen Leibes“,⁸¹ so dass die allgemeine Seelendefinition „unzweifelhaft“ auch für den möglichen Intellekt gelte. Tatsächlich hatte damit Thomas an jenem Punkt ein, an dem Averroës wohl am willkürlichsten interpretiert und nur dank dem Erschliessen einer „mehrdeutigen Rede“ der Aristoteles-Vorlage hatte gerecht werden können. Dass der aristotelische Optativ bei der betreffenden Definition einen Zweifel an deren Allgemeingültigkeit ausdrücke, wies Thomas daher ebenso zurück wie die Behandlung des Seelenbegriffs als „mehrdeutiger Rede“: „Wenn [Aristoteles] nämlich, wie jener behauptet, ‚Seele‘ im Hinblick auf den Intellekt und auf die anderen [Seelenteile] mehrdeutig verwenden würde, so hätte er seiner Gewohnheit gemäss zuerst die Mehrdeutigkeit erläutert und erst dann eine Definition angegeben.“⁸²

Die averroische Aufweichung des Seelenbegriffs war denn auch der Hauptvorwurf, den Thomas als Kommentator gegen Averroës' Auslegung vorbrachte. Und so klein diese Auslegungs-Differenz auch anmutete, ihre Auswirkung auf die restliche jeweilige Intellekts-Konzeption schien immens zu sein. Denn wurde die Formbestimmung wörtlich verstanden und der mögliche Intellekt voll und ganz der Seele zugerechnet, so war der Intellekt auch nicht mehr im übertragenen Sinne *in* der Seele, wie dies Averroës interpretiert hatte, und es wurde „offenbar, dass der mögliche Intellekt ein *Teil* der Seele ist.“⁸³ Entsprechend erklärte Thomas in seinem Sentenzenkommentar, wenn Aristoteles dennoch den Intellekt als „getrennt“ oder als einer möglicherweise „anderen Gattung zugehörend“ beschrieben hatte, es sei dies konsequenterweise auf *innerseelische* Unterschiede zurückzuführen: Zwar bezog auch Thomas, wie Averroës, die ersten Intellekts-Ausführungen des Aristoteles auf den

⁶⁶ Cf. DeAn III 4, 429 a 18: „Daher ist [der Intellekt], da er ja alles erkennt, notwendigerweise unvermischt.“

⁶⁷ DeAn I 3, 407 a 7 und DeAn I 4, 408 b 19.

⁶⁸ *Quantitates diversa*: CI 47, 30; ed. Crawford 65.

⁶⁹ DeAn II 2, 413 b 25f und DeAn III 4, 429 b 5.

⁷⁰ CIII 5, 68–70; ed. Crawford 389.

⁷¹ CII 22, 8f.; ed. Crawford 161; zu DeAn II 2, 413 b 25f.

⁷² Z. B. DeAn III 4, 429 a 10f oder DeAn III 5, 430 a 13.

⁷³ DeAn II 1, 412 a 19ff und II 4, 415 b 8ff.

⁷⁴ So etwa CIII 5, 557.569; ed. Crawford 406; CIII 17, 27; ed. Crawford 437; oder CIII 18, 35; ed. Crawford 438.

⁷⁵ CIII 5, 99; ed. Crawford 390; Averroës bezieht diese Aussage auf den tätigen Intellekt.

⁷⁶ Cf. CIII 1, 28; ed. Crawford 380.

⁷⁷ Cf. CII 21, 26f.; ed. Crawford 160; CIII 5, 297f.; ed. Crawford 397.

⁷⁸ DeAn II 1, 412 b 4–6: „Wenn wirklich etwas Gemeinsames für alle Seelen gesagt werden müsste, so wäre es wohl: ‚die erste Verwirklichung eines natürlichen, organischen Körpers‘.“

⁷⁹ CII 7, 17f.; ed. Crawford 138.

⁸⁰ CIII 5, 296–298; ed. Crawford 397.

⁸¹ DeUnit 180, ed. Klünker 29.

⁸² SCG II, 61, ed. Albert 268; cf. DeUnit 175, ed. Klünker 23.

⁸³ CAN III 7, 26, ed. Busa 363.

möglichen Intellekt,⁸⁴ und so waren auch für ihn Leidensunfähigkeit und Unvermischtheit dessen entscheidende Merkmale,⁸⁵ nur blieb er vorerst bei der aristotelischen Schlussfolgerung stehen, dass damit dem möglichen Intellekt kein körperliches Organ zukommen könne.⁸⁶ Auf diesen Umstand allein waren seiner Meinung nach nun die „andere Gattung“ und die „Getrenntheit“ zu beziehen, indem letzteres die Unverbundenheit zu einem körperlichen Organ, ersteres die organlose und damit „andere“ Betätigungsweise des Intellekts beschrieb.⁸⁷ Als organfreies Vermögen bezog sich des Intellekts Verschiedenheit nur auf innerseelische Eigenarten, der mögliche Intellekt gehörte weiterhin voll und ganz zur Seele.

Auf den ersten Blick schien damit des Thomas Kommentar noch aristotelischer zu sein als jener des Averroës; es fragte sich nur, wie die Seele als „Form eines organischen Leibes“ ein organfreies Vermögen haben konnte. Bereits Averroës hatte diese Frage eingehend geprüft und war zum Schluss gekommen, dass ein solches Vermögen, wenn man es in einem Seelenteil mit direkter formaler Verbindung zu etwas Körperlichem ansiedelte, durch die materiellen Grenzen dieses Körperteils beschränkt und damit zu einem Bestimmten würde.⁸⁸ Averroës hatte daraus geschlossen, dass der materiale Intellekt „kein Vermögen im Körper“ sein könne; und weil auch Thomas diese Argumentationsweise kannte, führte er in seinem Kommentar die folgende Erklärung an: „Wegen ihrer Adligkeit überlappt die menschliche Seele die Vermögen der körperlichen Materie und kann von dieser nicht völlig umfassen werden. Daher verbleibt ihr irgendeine Handlung, in der sie sich nicht mit der körperlichen Materie verbindet; und wegen dieser ihrer Möglichkeit zu einer solchen Handlung [braucht der mögliche Intellekt] kein körperliches Organ; und so ist der Intellekt ein getrennter.“⁸⁹ Indem die Seele grösser war als der Körper, konnte der Intellekt *in* ihr sein, ohne zugleich auch im Körper zu sein.

Das klang auf den ersten Blick sehr überzeugend; so überzeugend sogar, dass es Thomas in seiner Kommentarschrift damit bleiben lassen zu können glaubte und die Ausführungen zum möglichen Intellekt für beendet erklärte. Dazu berechnete ihn nun aber nicht nur die sentenzenmässige Knappheit dieses Anima-Kommentars: Was man sich nämlich unter einer solch innerseelischen Abgetrenntheit vorzustellen habe und wie eine Seelenform grösser als ihr zugehöriger Körper sein könne, das hatte der Aquinate bereits einmal erklärt, und zwar im zweiten Buch seiner Summe gegen die Heiden. Dort war Thomas vom 57. Kapitel an auf die menschliche Seele zu sprechen gekommen und hatte nach eingehender Diskussion älterer Thesen bereits die Ansicht vertreten, es gehe „die intellektive Seele über die Bedingung körperlicher Materie hinaus“,⁹⁰ so dass „die menschliche Seele nicht eine solche

Form ist, dass sie voll und ganz in die Materie eingetaucht wäre.“⁹¹ Weil damit aber die menschliche Seele einen Teil besass, der unabhängig von einer Materie-Verbindung existieren und daher eine eigenständige Existenzgrundlage haben musste, griff Thomas zur Erklärung solcher Eigenständigkeit auf einen nur allzu vertrauten Gedanken zurück: In wohlbekannter Anlehnung an das zwölfte Buch der aristotelischen Metaphysik hatte er bereits einige Kapitel früher die Existenz immaterieller und unvergänglicher „intellektualer Substanzen“ erschlossen⁹² und, obwohl diese Substanzen unabhängig von Materiellem existieren konnten und deswegen auch keine Materialformen waren, interessanterweise behauptet, es stehe nichts dagegen, „dass eine intellektuale Substanz die Formursache eines Materie-Wesens sei.“⁹³

Es sei nun einmal dahingestellt, ob es Thomas gelungen war, überhaupt schlüssig zu erklären, wie eine nicht materiale Form sich dennoch mit einer Materie verbinden konnte. Für die vorliegende Problematik ist von Interesse, dass Thomas den folgenden Schluss zog: „Es ergibt sich, dass die menschliche Seele eine intellektuale Substanz ist, die mit dem Körper als Form vereint wird.“⁹⁴ Das klang sehr vertraut, und auch wenn sich Thomas hütete, diese intellektualen Substanzen explizit mit Averroës' getrennter Substanz in Verbindung zu bringen, so war es doch offensichtlich, dass hinter beiden Konzepten dieselben Überlegungen steckten: Auch wenn Thomas anders als Averroës die Seele, und nicht den Intellekt als selbständig existierende Substanz betrachtete,⁹⁵ so waren es doch seine Überlegungen zum Intellekt gewesen, die ihn ob dessen Unvermischtheit zu einer solchen Konzeption gezwungen hatten. Nicht anders als der Andalusier leitete Thomas die Existenz solcher Substanzen zudem aus dem zwölften Buch der aristotelischen Metaphysik ab; und auch in einer letzten Hinsicht stimmten die beiden Intellekt-Theoretiker stärker überein, als es sich der Aquinate wohl je hätte eingestehen mögen: Weil die intellektive Seele ja als intellektuale Substanz „über die Bedingung körperlicher Materie“ hinausging, war sie „unter allen anderen Formen am meisten über die Materie erhaben“, weil sie „über allen Materialformen ... den höheren Substanzen in Bezug auf die Gattung des intellektiven Erkennens gleich“ wurde.⁹⁶ Als oberste der Materialformen war sie dank ihrem Erkenntnisvermögen zugleich die unterste der intellektualen Substanzen, was eins zu eins mit Averroës' Konzeption vom materialen Intellekt als „letztem der abgesonderten Intellekte“ übereinstimmte.⁹⁷ Nicht weniger als Averroës griff Thomas folglich zur Wesensbestimmung seiner Intellekte auf Aristoteles' Lehre von den getrennten Substanzen zurück.

Vom averroischen Konzept unterschied sich Thomas aber weiterhin, insofern er in seiner Rede von Seelenformen eine Vielzahl solcher geistiger Substanzen als je individuelle Denkgrundlagen annahm. Allerdings stellte sich damit die Frage nach der Individuierbarkeit

⁸⁴ CAN III 7, 1, ed. Busa 362: „In prima determinat de intellectu possibili“ (Ebenso SCG II, 61, ed. Albert 268: „Incipiens loqui de intellectu possibili“).

⁸⁵ CAN III 7, 7 und 17, ed. Busa 362.

⁸⁶ CAN III 7, 14–18, ed. Busa 362.

⁸⁷ Cf. CAN III 7, 26–29, ed. Busa 363; SCG II, 61, ed. Albert 266f; DeUnit 178–184, ed. Klünker 26–33.

⁸⁸ Im langen Kommentar hat dieses Argument zwar nur noch Spuren hinterlassen, cf. CIII 3, 18f.; 4, 18–21; ed. Crawford 382, 384. Dass der materiale Intellekt aber ein Vermögen der Vorstellung sei, war einst sogar Averroës' eigene Meinung gewesen, und zwar in Anlehnung an Ibn. Bajja und Alexander von Aphrodisias (cf. Davidson, a. a. O., 269).

⁸⁹ CAN III 7, 29, ed. Busa 363. Mit solch „besonderer Würde“ der menschlichen Seele argumentiert auch DeUnit 234, ed. Klünker 72sq; „unter allen Formen am meisten über die Materie erhaben“ nennt er sie in SCG II, 69, ed. Albert 294 (cf. DeUnit 198, ed. Klünker 44, und SCG II, 51 und 68, ed. Albert 202f., 286ff).

⁹⁰ SCG II, 68, ed. Albert 292.

⁹¹ SCG II, 69, ed. Albert 294.

⁹² Ab SCG II, 46, ed. Albert 182ff.

⁹³ SCG II, 68, ed. Albert 288.

⁹⁴ SCG II, 68, ed. Albert 286; cf. DeUnit 246f., ed. Klünker 84f.

⁹⁵ In DeUnit 200 erklärte er dennoch, in getrenntem Zustand denke die Seele „natürlich wie die anderen getrennten Substanzen“ (ed. Klünker 46).

⁹⁶ SCG II, 68f., ed. Albert 290ff; cf. SCG II, 70, ed. Albert 298; DeUnit 248, ed. Klünker 85f., und QDA I, comm., ed. Busa 369.

⁹⁷ CIII 19, 64; ed. Crawford 442. In einer weiteren Übereinstimmung zu Averroës unterscheiden sich diese geistigen Substanzen nach SCG II, 53 zudem nur anhand ihrer Mischung von Akt und Potenz; der Grad an Potentialität wird damit auch für Thomas die einzige Möglichkeit gewesen sein, seine geistigen Substanzen zu hierarchisieren (s. o. Anm. 64).

dieser Intellekte, weil nämlich Individualität entweder in der Vermischung mit Materie oder, bei getrennten Wesen, in Artverschiedenheit gründete, was beides für Thomas' Seelen-Substanzen nicht in Frage kommen konnte.⁹⁸ Obwohl nun Thomas auch tatsächlich akzeptierte, dass es auf der Ebene der intellektuellen Substanzen grundsätzlich keine artgleichen Individuen geben konnte, suchte er dennoch nach einer Lösung. In seiner Summa streifte er das Problem allerdings nur und bot den kaum überzeugenden Ansatz, dass die artgleiche Vielheit dieser Seelen zwar an deren „Veranlagung zu einem der Zahl nach anderen Körper“ liege, jedoch nicht „durch diesen Körper verursacht sei“,⁹⁹ womit Thomas nicht nur erneut in logische Schwierigkeiten geriet, sondern vor allem auch übersah, dass diese Individuation mit dem Vergehen des Körpers konsequenterweise aufhören musste: Spätestens beim Tod würde sich die menschliche Seele mit der einen, unvergänglichen Intellektsubstanz vereinen.

Ausführlicher ging Thomas auf dieses letzte Problem erst in seiner Streitschrift zur Intellektfrage ein. Neben einer Wiederholung des fragwürdigen Summa-Argumentes und einigen sprachlogischen Spitzfindigkeiten versuchte er in dieser Schrift, auch für die Vielheit der Intellekte nach dem Ableben eines Körpers einzustehen,¹⁰⁰ doch sah er wohl zuletzt die Ausweglosigkeit dieses Unterfangens ein und begann daher auf einer ganz anderen Ebene zu argumentieren: Plötzlich verliess er die rein philosophische Argumentationsweise, die er bisher in allen drei untersuchten Schriften so konsequent durchgezogen hatte, und hob zu folgender Rede an: „Eine solche Natur zu haben, dass sie zahlenmässig vervielfacht werden kann“, sei nur dann „der Natur der getrennten Formen fremd“, wenn man annehme, „dass Gott in verschiedenen Menschen nicht mehrere Intellekte ein und derselben Art machen könne.“¹⁰¹ Wo die Materie nicht Individuations-Grund sein konnte, da konnte immer noch Gott einspringen. Und gegen Gottes Allmacht war nun wirklich nichts einzuwenden.

Oder besser gesagt: Fast nichts, denn gegen einen Widerspruch, den sich Thomas bereits in seiner Summa eingehandelt hatte, der aber erst im *De Unitate*... explizit zutage trat, half selbst Gottes Allmacht nichts. Indem nämlich auch Thomas die Unvermischtheit des möglichen Intellekts so ernst nahm, dass er die Seele als eigenständige Form-Substanz zu denken begann, konnte im *De Unitate*... nun plötzlich auch für Thomas dieser „Intellekt nicht [mehr] Form eines physischen Leibes“ sein.¹⁰² Weil der Intellekt in jenen organfreien, Materie überlappenden Teil der Seele gehörte, der nicht mehr *im* Körper und damit auch

nicht Formbestimmung eines körperlichen Organs war, galt der mögliche Intellekt vielmehr, so definierte Thomas wiederholt, bloss als „ein Teil der Seele, die [ihrerseits nun] Form eines physischen Leibes ist.“¹⁰³ Auf den Intellekt selber konnte nicht mehr bezogen werden, was früher noch als „universal von allem Seelischen gegebene Definition“ angeführt worden war.¹⁰⁴ Ebenso wie Averroës aus der Unbestimmtheit des materialen Intellekts geschlossen hatte, dass dieser der allgemeinen Formbestimmung nicht unterliegen könne und der Seelenbegriff daher mehrdeutig zu verstehen sei, zwang die Unvermischtheit auch Thomas, den möglichen Intellekt der allgemeinen Formbestimmung zu entziehen und den Seelenbegriff aufzuweichen. „Seele“ bedeutete offensichtlich auch hier in Bezug auf den Intellekt nicht dasselbe wie in Bezug auf die übrigen Seelenteile, darin war Thomas nicht weniger averroistisch als Averroës. Im Unterschied zum Andalusier aber gestand sich der Aquinate diese Mehrdeutigkeit nicht ein, denn sein interpretatorisches Hauptargument gegen den Andalusier wäre damit gefallen.

Was blieb denn nun aber dem Thomas gegen Averroës' Interpretation noch einzuwenden? Genauso wie Averroës hatte er ja die ersten Ausführungen des Aristoteles zur intellektiven Seele auf den möglichen Intellekt bezogen, hatte diesen im Einklang mit dem Andalusier als leidensunfähig und unvermischt bestimmt, und sah sich gezwungen, zur Wesensbestimmung dieses Intellekts nicht nur ebenso wie Averroës den aristotelischen Grundtext zu verlassen, sondern ebenfalls auf Aristoteles' Lehre von den immateriellen intellektiven Substanzen zurückzugreifen. Seine Einordnung des möglichen Intellekts in der Sphärenordnung stimmte genauso mit dem Konzept seines arabischen Vorgängers überein, wie er auch die Formdefinition der Seele nicht mehr eindeutig auf dieses Denkprinzip beziehen konnte. Alles, was er damit dem Averroës an Verdrehungen hätte unterstellen können, hatte er offensichtlich in sein eigenes Konzept übernommen.

Auch ihrem Wesen nach stimmten Thomas' nicht-spezifische, geistige Substanzen Punkt für Punkt mit Averroës' materialem Intellekt überein; nur hielt der Aquinate zusätzlich daran fest, dass es deren mehrere geben könne und dass sie doch als Form mit einem Körper vereinigt würden. Wie nun aber diese Substanzen als nicht-materiale Formen dennoch als Materialformen wirken konnten und wie sie trotz materieller Artgleichheit zahlenmässig individuierbar waren, das konnte selbst Thomas nur mit einem *Deus ex machina* erklären. Neben einem einzigen Gegensatz standen damit eine Vielzahl von Übereinstimmungen; und wenn sich nun die Vermutung aufdrängte, es habe sich Thomas den Argumenten des Averroës letztlich nicht entziehen können und habe aus dessen Lehre wesentlich mehr übernommen, als er aus einer tatsächlichen Verderbung des Aristoteles wohl hätte übernehmen dürfen, so bestätigte Thomas seine Abhängigkeit von Averroës gleich selber, indem er über der moralphilosophischen Notwendigkeit einer Vielzahl von Intellekten lieber den Aristoteles aufgab und lieber mit aristotelisch nicht haltbaren Begründungen an unauflösbaren Paradoxen festhielt, als dass er gegen Averroës Argumente eine neue Wesensbestimmung des Intellekts versucht hätte.

Auf die Frage, wer damit der „Verdreher der peripatetischen Philosophie“ gewesen sei, wird hier nun aber nicht nur aus Höflichkeit verzichtet. Denn eines blieb dem Aquinaten

⁹⁸ SCG II, 75, ed. Albert 334. In den „Quaestiones disputatae de anima“ brachte Thomas das Problem folgendermassen auf den Punkt: „Sind die Seelen verschiedener Menschen je verschiedene Arten, dann unterscheiden sich auch die Menschen der Art nach“ (QDA I, a2; ed. Busa 369). Auch Averroës hatte ja die Existenz mehrerer rein potentieller, getrennter Substanzen mit der Begründung zurückgewiesen, dass deren völlige Unbestimmtheit eine zahlenmässige Unterscheidung verunmögliche (CIII 5, 425; ed. Crawford 401; s. o. Anm. 54).

⁹⁹ SCG II, 75, ed. Albert 336; cf. DeUnit 249, ed. Klünker 86. Die Schwierigkeit dieses Arguments liegt nicht nur darin, dass Thomas offensichtlich neben der Materie nun plötzlich auch eine Veranlagung als Individuations-Grund einführt, was Aristoteles' Prinzipienlehre vollständig auf den Kopf stellte; die grundsätzliche Schwierigkeit seines Unterfangens war vielmehr, dass die Seele ja weiterhin dennoch auch Material-Form jener körperlichen Vermögen sein musste, die nicht abgetrennt waren. Dies verlor Thomas aber völlig aus den Augen.

¹⁰⁰ DeUnit 250, ed. Klünker 87.

¹⁰¹ DeUnit 246, ed. Klünker 84. Auch in QDA, das der Frage nach der Individuierbarkeit der Seele die ganze erste Quaestio widmete, war der Rückgriff auf Gottes Wirken das einzige positiv formulierte Argument (ibid., I, r2, ed. Busa 370).

¹⁰² DeUnit 191, ed. Klünker 39; ebenso in SCG II, 69; ed. Albert 294.

¹⁰³ DeUnit 184, ed. Klünker 33; cf. DeUnit 190, ed. Klünker 38: „Der Intellekt ist etwas von der Seele, die Form des Körpers ist.“ (cf. beispielsweise auch DeUnit 206, 214, 215, ed. Klünker 52, 58, 59; SCG II, 69, ed. Albert 294).

¹⁰⁴ SCG II, 61, ed. Albert 266; cf. DeUnit 175, ed. Klünker 23.

doch: Barg seine Lehre von unspezifischen, aber dennoch zahlenmässig verschiedenen Intellekten auch in sich einen Widerspruch, so widersprach umgekehrt die Annahme eines separat existierenden Intellekts jener alltäglichen Erfahrung, die für Descartes ein halbes Jahrtausend später als einzige „von unerschütterlicher Gewissheit“ verbleiben sollte.¹⁰⁵ Die Debatte nämlich um einen überindividuellen Intellekt konnte, so Thomas, ja nur geführt werden, weil es Menschen gab, die sich Fragen über die Beschaffenheit des Intellekts stellten: „Niemals würden wir nach dem Intellekt fragen, wenn wir nicht denken würden; und wenn wir nach dem Intellekt fragen, so fragen wir nach keinem anderen Prinzip als nach dem, durch welches wir denken.“ Damit war schlicht „offenkundig, dass jeder einzelne Mensch denkt.“¹⁰⁶ Wie aber sollte dies möglich sein, wenn der Intellekt nicht substantiell mit dem Menschen verbunden wäre, ja, wenn es gar nur einen überindividuellen Intellekt geben sollte? Ein Mensch konnte nur solange wirklich als Subjekt seines Denkens gelten, wie die Grundlagen dieses Denkens auch tatsächlich menschlich waren; und war demnach des Averroës Konzept zwar widerspruchsfrei auf Aristoteles abgestimmt, verunmöglichte es aber ein individuelles Denken, so widersprach es sosehr der alltäglichen Erfahrung, dass es als Intellekt-Theorie kaum mehr brauchbar, ja vielmehr geradezu „lächerlich“ war.¹⁰⁷

Ein erkenntnistheoretischer Nachtrag

Nun hatte sich Averroës natürlich auch Gedanken darüber gemacht, wie es möglich sei, dass Menschen denken und dabei individuelle Gedanken zustande brachten. Auch er sah ein, dass es bei der Annahme nur einer einzigen, überindividuellen Denkgrundlage naheliegend war zu folgern, es müssten alle Menschen dieselben Gedanken haben. Auch er sah ein, dass die Annahme einer ewigen Denkgrundlage nur schwerlich damit in Einklang zu bringen war, dass Denken und Lernen individuelle und zeitbedingte Prozesse waren. Doch glaubte er eine Erklärung gefunden zu haben, die „alle Fragen löst, welche unsere These betreffen.“¹⁰⁸ Er nahm nämlich an, dass die Gedanken auf einer doppelten Denkgrundlage beruhten:¹⁰⁹ „Weil nämlich, wie Aristoteles sagt, ‚Durch den Intellekt Formen‘ gleich ist wie ‚Durch einen Sinn Wahrnehmen‘,¹¹⁰ ‚Durch einen Sinn Wahrnehmen aber aufgrund zweier Grundlagen geschieht – deren eine ist die Grundlage, aufgrund derer ein Sinn *wahr* wird (das ist das *Wahrgenommene* ausserhalb der Seele),¹¹¹ die andere aber ist die Grundlage, aufgrund derer ein Sinn eine tatsächliche Form ist (das ist die erste Vollendung des Wahr-

¹⁰⁵ Descartes: *Meditatio II*, 4, ed. Lüder Gäbe, Hamburg 1959, 44.

¹⁰⁶ DeUnit 216, ed. Klünker 60; in SCG II, 59 schreibt Thomas: „Wir würden nämlich die Natur des Intellekts nicht erforschen, wenn nicht dadurch, dass wir den Intellekt gebrauchen“ (ed. Albert, 248), und auch in CAN III 7, 20, ed. Busa 363, wird das Argument angeführt: „Es ist nun aber offenkundig, dass dieser [einzelne] Mensch denkt.“

¹⁰⁷ Als „frivola“ taxierte Thomas des Averroës Konzeption etwa in SCG II, 59, ed. Albert 248; ebenso auch in QDA III, 18, comm., ed. Busa 372; ein etwas gemässigteres „nihil“ erntete Averroës in DeUnit 218, ed. Klünker 61.

¹⁰⁸ CIII 5, 708f.; ed. Crawford 411; zum Problem der Vielheit der Gedanken cf. CIII 5, 424–653; ed. Crawford 401ff.; zur Zeitbedingtheit der Gedanken cf. CIII 5, 370–423; ed. Crawford 399ff.

¹⁰⁹ Lateinisch: *subiectum*!

¹¹⁰ Cf. DeAn III 4, 429 a 17f.: „Wie das Wahrnehmungsfähige zum Wahrnehmbaren, so ist der Intellekt zum Intelligiblen.“

¹¹¹ Damit ist das Sinnesobjekt gemeint: Ohne Farbiges gibt es kein Sehen.

nehmenden)¹¹² – darum ist es nötig, dass auch aktuelle Gedanken zwei Grundlagen haben, deren eine die Denkgrundlage ist, aufgrund derer sie wahr sind – d. h. die Formen, die wahre Vorstellungen sind – die zweite aber ist jene, aufgrund derer die Gedanken eines der Wesen sind, und das ist der materiale Intellekt.“¹¹³ Wie ein Farbeindruck nur deswegen existiert, weil ein Farbiges von einem Sehvermögen aufgenommen wird, so sind auch die Gedanken nur deshalb existent, weil es sowohl Denkgegenstände als auch ein aufnehmen-des Denkvermögen gibt, in dem sich die Gedanken ‚materialisieren‘ können. Denkvermögen und Denkgegenstand bildeten damit die beiden Denkgrundlagen eines Gedankens.

Die Denkgegenstände nun als die eine Denkgrundlage waren ja Abstraktionen unserer Wahrnehmungen oder, wie Averroës es nannte, „Absichten der Vorstellung“;¹¹⁴ und ebenso wie „die Farbe das Sehvermögen nicht bewegt, ausser wenn die Farbe durch die Anwesenheit von Licht tatsächlich [sichtbar] gemacht wird ..., ebenso bewegen auch die Absichten der Vorstellung den materialen Intellekt nur, wenn sie abstrahiert“¹¹⁵ worden sind. Deswegen aber hat sich, wie später gezeigt wird, Aristoteles gezwungen gesehen, einen tätigen Intellekt einzuführen; dieser nämlich abstrahiert die Absichten.“¹¹⁶ Lassen wir aber diesen tätigen Intellekt, von dem es, laut Thomas, „vielleicht noch vernünftig war“ anzunehmen, er „sei einer in allen Menschen“,¹¹⁷ für diese Untersuchung aus dem Spiel; Aristoteles sollte ja erst im fünften Kapitel seines dritten Seelenbuches über ihn sprechen. Averroës erwähnte ihn hier nur, um ein nun fast komplettes Bild seiner Erkenntnistheorie zu geben: Die wahrnehmbaren Dinge gelangten dank den Sinnesorganen als Vorstellungsbilder in unsere Köpfe, wo sie der tätige Intellekt durch Abstraktion intelligibel machte, so dass sie im materialen Intellekt bedacht werden konnten.¹¹⁸ Weil folglich nun aber jeder Gedanke als abstrahierte ‚Vorstellungsabsicht‘ von den persönlichen Wahrnehmungen und dem persönlichen Vorstellungsvermögen jedes einzelnen Menschen abhing, war ein Gedanke nichts anderes als zeitbedingt und individuell! „Wenn wir daher annehmen, dass ein Gedanke, der in mir und in dir ist“, aufgrund abstrahierter Vorstellungsbilder „mehrfach ist“, aufgrund des aufnehmenden Vermögens aber „einer ist“, so erklärte sich zugleich, weshalb Menschen sowohl identische als auch unterschiedliche Gedanken haben konnten – individuelles Denken gemeinsamer Gedanken war damit möglich.¹¹⁹

War Thomas' Vorwurf folglich widerlegt? Nun, wie die vielen Übereinstimmungen zwischen seiner und des Averroës Lehre zeigten, hatte er dessen Kommentar aufmerksam gelesen und war daher auch mit dessen Erkenntnistheorie sehr vertraut; so vertraut sogar, dass er sie unverändert in sein eigenes Konzept übernahm.¹²⁰ Dass er aber dennoch gegen

¹¹² Damit ist das Sinnesorgan gemeint: Auch ohne Auge gibt es kein Sehen. Mit der ersten Perfektion ist in Analogie zum ruhenden Wissenschaftler die grundsätzliche Sehfähigkeit eines Wahrnehmenden gemeint. In die zweite Perfektion kommt ein Wahrnehmender, wenn er aktuell wahrnimmt.

¹¹³ CIII 5, 379–390; ed. Crawford 400.

¹¹⁴ Z. B. CIII 5, 334; ed. Crawford 398; cf. CIII 18, 76–78: „Abstrahieren nämlich ist nichts anderes, als aus den Vorstellungsbildern aktuelle Intelligibilia zu machen, nachdem sie potentielle gewesen sind; *intelligere* aber ist nichts anderes, als diese Absichten zu empfangen“ (ed. Crawford 439).

¹¹⁵ Wörtl.: „...wenn sie tatsächlich/aktuell Intelligibel gemacht werden, nachdem sie es in Potenz gewesen sind.“ Zur Vereinfachung vgl. das Zitat aus CIII 18, 76–78 der vorangehenden Fussnote.

¹¹⁶ CIII 5, 402–410; ed. Crawford 401.

¹¹⁷ DeUnit 236, ed. Klünker 74.

¹¹⁸ Ein ausführliches Bild über Averroës' Erkenntnistheorie versucht Leaman, a. a. O., 88, zu geben.

¹¹⁹ CIII 5, 703–728; ed. Crawford 411f.; die wörtlich zitierten Stellen sind den Zeilen 724f. entnommen.

¹²⁰ Cf. DeUnit 256, ed. Klünker 90; zur Rezeption der averroischen Erkenntnistheorie bei Thomas vgl. CAN III 7, 21, ed. Busa 363; SCG II 59 und 73, ed. Albert 246f. und 318f., und v. a. DeUnit 217, ed. Klünker 60f.

Averroës' Ansicht polemisierte, lag daran, dass Thomas selber ja sämtliche Denksachen innerhalb der Seele angesiedelt hatte, während der Andalusier auch überindividuelle Denkprinzipien kannte. Wenn daher mit Averroës' Konzept zwar die Möglichkeit individuellen Denkens und zeitbedingter, einzelner Gedanken erklärt war, so war doch noch nicht belegt, dass es ein einzelner *Mensch* war, der den jeweiligen Gedanken hatte. Denn es wurden bei Averroës, so Thomas, die menschlichen Vorstellungsbilder zum Denken nur so gebraucht, wie das Sichtbare eines Farbträgers zum Sehen verwendet wurde: „Wie also [beispielsweise] eine Wand nicht sieht, sondern ihre Farbe gesehen wird, so würde [gemäss Averroës' Konzeption] folgen, dass ein Mensch nicht denken, sondern dass seine Vorstellungsbilder vom möglichen Geist gedacht würden.“¹²¹ Averroës' Konzept war damit unzureichend, um aufrechterhalten zu können, dass „dieser einzelne Mensch denkt.“¹²²

Allerdings argumentierte hier Thomas anhand des aristotelischen Vergleichs des Denkens mit dem Wahrnehmen; und auch wenn Wolf-Ulrich Klünker, der Verfasser der ersten deutschsprachigen Übersetzung von Thomas' *De Unitate*..., überzeugt war, dass Thomas „die Auffassung des Averroës mit wenigen, den Kern dieser schwierigen Lehre treffend beschreibenden Sätzen“ wiedergebe,¹²³ so übergibt der Aquinate doch ein entscheidendes Detail der averroischen Erkenntnistheorie: Denn wenn das Denken mit dem Wahrnehmen auch vergleichbar war, so waren es doch nicht *identische* Tätigkeiten, sondern sie unterschieden sich laut Averroës in einer kleinen Nuance: „Es gibt nämlich keinen Unterschied zwischen Wahrnehmungssinn und Intellekt ausser [der Tatsache], dass sich die formale¹²⁴ Denkgrundlage eines [Wahrnehmungs-]Sinnes *ausserhalb* der Seele befindet“, während jene des Intellekts „innerhalb der Seele ist.“¹²⁵ Was Averroës damit meinte, wurde deutlich, als er wenig später den Wahrnehmungsvergleich in modifizierter Form wiederholte, nun aber auch den tätigen Intellekt mit einbezog: „Du musst wissen, dass das Verhältnis des tätigen Intellekts zum [materialen] Intellekt dem Verhältnis des Lichts zum Durchsichtigen entspricht, und dass das Verhältnis der Materialformen zu ihm dem Verhältnis der Farben zum Durchsichtigen entspricht. Wie daher das Durchsichtige von der Farbe nicht bewegt wird und sie nicht empfängt, ausser wenn Licht vorhanden ist, so empfängt auch dieser Intellekt das Intelligible nur, wenn er von jenem ‚beleuchtet‘ wird.“¹²⁶ Den materialen Intellekt setzte Averroës offenkundig nicht mit dem Sehvermögen, sondern mit dem ‚Durchsichtigen‘ gleich.

Dieses Durchsichtige war bereits laut Aristoteles „Träger des Farbigen“,¹²⁷ so dass es mit dem Sichtbaren *unmittelbar* verbunden wurde, während sich der Sehsinn mit dem Farbigen nur *mittelbar* verband. In der Übertragung auf die Erkenntnis bedeutete das für Averroës, dass auch zwischen materialem Intellekt und Intelligiblem eine unmittelbare Verbindung bestand: „Was daher aus ihnen zusammengesetzt ist“, d. h. ein Gedanke, „ist nichts drittes [und] von ihnen Verschiedenes wie bei den übrigen Zusammensetzungen aus Mate-

¹²¹ DeUnit 220, ed. Klünker 63; dasselbe Argument erscheint auch in SCG II 59, ed. Albert 248; und CAN III 7, 24, ed. Busa 363.

¹²² CAN III 7, 20, ed. Busa 363; für ähnliche Belege s. o. Anm. 106.

¹²³ Klünker, a. a. O., 162f. bei Anmerkung 95.

¹²⁴ Wörtl.: „... die Denkgrundlage eines Sinnes, aufgrund derer er wahr ist ...“

¹²⁵ CIII 5, 390–393; ed. Crawford 400.

¹²⁶ CIII 5, 688–697; ed. Crawford 410f; das Zitat ist gekürzt.

¹²⁷ DeAn II, 7 418 b 26f.

rie und Form.“¹²⁸ Was tatsächlich intelligibel war, war in der Aktualität seiner Denkbarkeit bereits schon gedacht, während das aktuell Sichtbare zwar im Durchsichtigen ruhte, deswegen aber noch nicht wahrgenommen werden musste.

Indem nun aber die Intelligibilia zu einem einzelnen Menschen gehörten und etwas Persönliches waren, sich gleichzeitig aber unmittelbar mit dem materialen Intellekt verbanden, verband sich durch sie auch der einzelne Mensch unmittelbar mit dem materialen Intellekt, ja, mehr noch: Indem laut Aristoteles „das Licht gleichsam die Farbe des Durchsichtigen“ war,¹²⁹ war entsprechend auch der tätige Intellekt unmittelbar mit dem möglichen Verbunden, so dass, „wenn der materiale Intellekt mit dem tätigen vereint ist, auch wir selbst mit dem tätigen Intellekt vereint sind.“¹³⁰ Damit fand sich jeder einzelne Mensch unmittelbar mit sämtlichen Denksachen verbunden und so hatte es auch für Averroës seine Richtigkeit, dass „dieser einzelne Mensch denkt“!

So genau sonst Thomas den Averroës-Text auch las, dieser letzten Nuance der averroischen Erkenntnistheorie wurde er bei seinen Widerlegungen nicht gerecht. Zwar schien er durchaus gesehen zu haben, dass es Averroës sinnvoll erschien, nicht zwischen tatsächlich Erkennbarem und bereits Erkanntem zu unterscheiden; doch wenn dies Thomas mit dem Argument zurückwies, es werde ja „auch ein Farbeindruck nicht insofern tatsächlich wahrgenommen, als er [beispielsweise] im Stein ist, sondern nur insofern, als er in der Pupille ist“, ¹³¹ so schien er die averroische Gleichsetzung von materialem Intellekt mit dem Durchsichtigen nicht nachvollzogen zu haben: Vom Durchsichtigen wurde ein Farbeindruck nämlich bereits aufgenommen, solange er – im Beisein von Licht – noch ‚im‘ Stein war, und bei Tage besehen war die Sichtbarkeit eine Eigenschaft des Steins *selber*. Dass dem Thomas etwas entgangen sei, liessen auch all jene Stellen vermuten, an denen er die Lehre des Averroës weiterhin so darstellte, als ob der Andalusier den materialen Intellekt dem Sehvermögen gleichgestellt hätte.¹³² Das wiederum erlaubte zwar dem Aquinaten, mit seiner bereits erwähnten Kritik einzufahren;¹³³ doch widerlegte er mit dieser Argumentation über die

¹²⁸ CIII 5, 506–508; ed. Crawford 404. Dies ist keine Neuschöpfung des Andalusiers, sondern die logische Konsequenz aus der Immaterialität des Intellektiven: Beim Immateriellen nämlich gibt es nur noch die Unterscheidung zwischen Akt und Potenz, weil logischerweise jene von Form und Materie entfällt (so auch Thomas in SCG II, 53f.). Damit gibt es nur noch ‚Sein‘ oder ‚Nicht-Sein‘, nicht aber ‚So-Sein‘ oder ‚Anders-Sein‘, weshalb auch aus materialem Intellekt und etwas Intelligiblem nichts drittes entstehen kann – ansonsten würde ja ein bis anhin ‚solches‘ zu einem nunmehr ‚anderen‘. Und so sagte ja bereits Aristoteles, es sei der Intellekt, „durch den die Seele erkennt und sich besinnt, nichts wirklich Seiendes bevor er erkennt“ (DeAn III 4, 429 a 23f.; so auch Thomas, v. a. in SCG II, 70 im Hinblick auf die Himmelskörper, wohl aber bereits auch in SCG II, 50, ed. Albert 200: „Insofern aber, als [die bedenklichen Dinge] aktuell bedacht werden, werden sie eins mit dem Intellekt“). Cf. die Ähnlichkeit von lat. *intellectus* (der Intellekt) und *intellectum* (das Bedachte).

¹²⁹ DeAn II 7, 418 b 11.

¹³⁰ CIII 5, 703–705; ed. Crawford 411; ausführlicher dazu wird Averroës in CIII 36, 559–566; ed. Crawford 499.

¹³¹ SCG II, 59, ed. Albert 250; ebenso in CAN III 7, 22, ed. Busa 363.

¹³² In SCG II, 59 immer wieder (ed. Albert 246; 248 und 250); ansonsten aber auch in DeUnit 219f., ed. Klünker 62f.

¹³³ Es denke der einzelne Mensch nicht, weil die Verbindung zwischen menschlicher Vorstellung und Intellekt ebenso wenig genüge, wie die Verbindung zwischen Farbträger und Sehorgan die Behauptung nicht zulasse, dass ein Farbträger sehe; cf. SCG II, 59, ed. Albert 250; CAN III 7, 22, ed. Busa 363; DeUnit 219, ed. Klünker 61.

Wahrnehmungsvermögen eine andere als die Erkenntnistheorie des Averroës, auf dessen Lehre eine solche Vergleichsebene gar nicht angewendet werden konnte.¹³⁴

Erstaunlich an diesem Missverständnis war nun aber folgendes: Sofern es dem Aquinaten nämlich darum ging, seine eigene Meinung gegen fremde Ansichten zu behaupten, so zeigte er sich durchaus fähig, mit dem Durchsichtigen zu argumentieren und im Gefolge von Averroës den möglichen Verstand dem Durchsichtigen gleichzusetzen!¹³⁵ So merkwürdig diese selektive Kenntnisnahme von Averroës' Lehre nun auch anmuten mag, sei dennoch nicht gefolgert, dass der Aquinate des Andalusiers Erkenntnistheorie bewusst falsch dargestellt habe, um diesen widerlegen zu können. Ein blosses Missverständnis könnte es durchaus auch gewesen sein, und so mag für die vorliegende Untersuchung die Einsicht genügen, dass Thomas gegen eine ‚averroische‘ Erkenntnistheorie gefochten hat, die der tatsächlichen Erkenntnistheorie des Andalusiers gar nicht entsprochen hat. Jener Averroës, den Thomas darstellte und widerlegte, stimmte zumindest in diesem Punkt mit dem tatsächlichen Averroës nicht überein; und weil es insbesondere dieser Punkt war, an dem Thomas seine massivste Kritik ansetzte, wurden die thomasischen Widerlegungen für Averroës' tatsächliche Lehre bedeutungslos. Anders als Thomas seine Leser glauben machen wollte, war es auch nach Averroës' Konzept nicht unmöglich zu sagen, es denke der einzelne Mensch seine individuellen und persönlichen Gedanken.

Ergebnisse

Die vorliegende Untersuchung hat ihren Anfang in der universitären Krise des ausgehenden dreizehnten Jahrhunderts in Paris genommen, wo zwischen den verschiedenen Fakultäten, Orden und Vertretern der kirchlichen Hierarchie die Debatte über den Stellenwert aristotelischer Schriften entbrannt ist. Dabei ist von der Feststellung ausgegangen worden, dass sich einer der beflissensten Aristoteliker des lateinischen Mittelalters, Thomas von Aquin, in deutlichem Gegensatz zu Averroës, dem wohl berühmtesten Aristoteles-Kommentatoren der arabischen Welt, gesehen hat und zum Schluss gekommen ist, dass dieser nichts anderes als „ein Verdreher der peripatetischen Philosophie“ gewesen sei. Dieses Urteil, so immer noch die Feststellung, ist von der lateinisch-geprägten Nachwelt bis in die heutige Zeit recht unkritisch übernommen worden. Die vorliegende Untersuchung hat dieses Urteil zu prüfen versucht und ist anhand der Kommentarwerke der beiden Aristoteliker zu folgenden Ergebnissen gekommen:

Tatsächlich zeigt eine eingehende Untersuchung zu Averroës' ‚langem‘ Anima-Kommentar, dass der Andalusier die griechische Vorlage nicht nur interpretiert, sondern in teils kühnster Weise weiterdenkt und fortführt. Wenn sich auch nirgends ein offenkundiger Widerspruch zu Aristoteles nachweisen lässt, so ist dennoch nicht zu übersehen, dass Aristoteles

¹³⁴ Damit fiel auch das Argument des Thomas in DeUnit 219, ed. Klünker 62, es sei die Verbindung von Mensch und Intellekt dennoch keine unmittelbare und ‚eigentliche‘, weil die Vorstellungen nur potentiell intelligibel seien, wohingegen bloss das Abstrahierte und damit von den Vorstellungen Abgetrennte tatsächlich intelligibel sei. Tatsächlich ist auch ein Stein nur dann aktuell sichtbar, wenn er in etwas Durchsichtigem vom Licht beschienen wird, doch ist er dann auch *selber* tatsächlich sichtbar: Die Sichtbarkeit ist eine unmittelbar zu ihm gehörende Eigenschaft.

¹³⁵ So etwa in einer Sammlung von Argumenten gegen Alexander von Aphrodisias: SCG II, 62; ed. Albert 274; überhaupt hat Thomas die Argumentation in diesem Summa-Kapitel weitgehend aus Averroës' langem Kommentar übernommen (cf. CIII 5, 236–330; ed. Crawford 395ff.).

teles nie explizit von *zwei* Intellekten, geschweige denn von einem tätigen und einem materialen Intellekt spricht, und dass er keinen Anhaltspunkt bietet zur Annahme, es seien die Ausführungen vor DeAn III,5 allein auf eine potentielle Denkgrundlage zu beziehen. Ebenso wenig verdeutlicht Aristoteles, es sei das Wort „Seele“ ein mehrdeutiger Begriff, wie er nirgends festhält, dass er mit dem Adjektiv „getrennt“ auf seine Lehre von den getrennten Substanzen Bezug nehme; und wenn er auch beweist, dass der Intellekt kein Organ haben kann, so findet sich doch nirgends eine explizite Bestätigung dafür, dass dies auch für Vermögen und Materialformen gelte. All dies aber führt Averroës in seinem Kommentar an und schliesst daraus, dass es sich selbst beim materialen Intellekt um eine einzige und unspezifische, ewige Substanz handeln müsse. Insofern gilt zu recht erst Averroës als Vater der Lehre eines einzigen, überindividuellen Intellekts.

Geben nun diese kühnen Fortführungen auch allen Anlass zur Annahme, Averroës sei damit dem Aristoteles nicht gerecht worden, so hat die nachfolgende Untersuchung zur thomasischen Intellektlehre gezeigt, dass der Aquinate dem Andalusier in seiner eigenen Auslegung erstaunlicherweise Punkt für Punkt folgt: Nicht nur bezieht er die entscheidenden Kapitel der aristotelischen Seelenschrift in derselben Weise auf zwei verschiedene Intellekte, sondern muss auch die Eindeutigkeit des Seelenbegriffs aufgeben und über der Unmöglichkeit, die Intellekte als Vermögen oder Materialformen zu behandeln, auf Aristoteles' Lehre von den getrennten Substanzen zurückgreifen. Auch Thomas bestimmt die Intellekte dem Wesen nach als unspezifische, ewige Substanzen und unterscheidet sich daher von Averroës allein dadurch, dass er dessen konsequente Annahme weglässt, es könne je für tätigen und materialen Intellekt nur eine einzige solche Substanz geben.

Ist diese letzte Annahme einer Intellektseinheit nun aber der einzige Gegensatz, der sich zwischen thomasischer und averroischer Intellektlehre finden lässt, so hat ihn sich der Aquinate teuer erkauft: Denn er zwingt ihn zur Annahme zahlenmässig verschiedener, unspezifischer aber dennoch artgleicher, ewiger Intellekte, die trotz ihrer Unspezifität Materialformen bestimmter Körper sein können müssen. Dennoch scheint die nicht zu übersehende Widersprüchlichkeit der thomasischen Annahme gewisse Vorteile zu besitzen, da sie im Gegensatz zu Averroës' These als einzige der Eigenständigkeit menschlichen Denkens Rechnung zu tragen behauptet. In einem erkenntnistheoretischen Nachtrag ist jedoch das Gegenteil gefunden worden: Auch epistemologisch steht die averroische Intellekttheorie der thomasischen in nichts nach und kann das Bestehen individueller menschlicher Gedanken erklären.

Damit kann im Hinblick auf die Gegensätzlichkeit von thomasischer und averroischer Aristoteles-Auslegung gesagt werden, dass der Gegensätze letztlich erstaunlich wenige sind. Obwohl der Aquinate in seinem *De Unitate...* nicht müde wird, darauf hinweisen, wie verkehrt der Andalusier den Aristoteles ausgelegt habe, stimmt er in zu vielen Punkten mit ihm überein, als dass er eine so grosse Kluft zwischen ihren Intellektlehren aufreissen dürfte: Wo er nämlich neben der reinen Einheitsthese sonst noch einen offenen Widerspruch feststellt, da widerspricht er sich entweder selbst (so bei der Mehrdeutigkeit des Seelenbegriffs), oder er stellt (so bei der Erkenntnistheorie) den Andalusier falsch dar. Einzig mit der These, es existierten mehrere, artgleiche Intellekte, schafft Thomas eine offenkundige Differenz; und wenn aus der Tatsache, dass Averroës nicht von selbst auf die paradoxe Annahme gekommen ist, es seien die Intellekte zahlenmässig verschiedene und unspezifische, nicht-materiale Materialformen menschlicher Körper, wenn also aus der Vernachlässigung einer eklatant widersprüchlichen These geschlossen werden darf, dass Averroës die peripa-

tetische Philosophie verdreht habe, dann ist er von Thomas zurecht als *perversor* bezeichnet worden. Der kritischen Nachwelt sei aber empfohlen, dieses Urteil zu überdenken.

DER ZERRISSENE HELD UND SEINE HEILUNG IM GESPRÄCH

Parzivals Einkehr beim Einsiedler Trevrizent

Hubert Herkommer

Es ist Karfreitag. „Dieser Tag“, heisst es in den Apostolischen Konstitutionen, „ist ein Tag der Trauer, nicht ein Tag der Festesfreude“.¹ Schmucklos und kahl stehen die Altäre in den Gotteshäusern. An ihnen ist die Entblössung vollzogen worden, zu der man die Antiphon aus Psalm 21 las: „Sie haben meine Kleider unter sich geteilt und über mein Gewand das Los geworfen.“² Die Kirche begeht diesen Tag des Schuldbewusstseins und der Busse³ in altehrwürdigen Zeremonien von düsterer Erhabenheit, „mit der feierlichsten und ergreifendsten Liturgie, die in der heiligen Kirche gefeiert werden kann.“⁴ Der Karfreitag, der sechste Tag der Heiligen Woche vor Ostern, erinnert zugleich an den sechsten Tag der Schöpfungswoche, an dem der Mensch geschaffen wurde: „Denn den Menschen, den der Schöpfer am sechsten Tag jener Woche ‚wunderbar erschaffen‘ hat (*mirabiliter condidit*)“, schreibt Rupert von Deutz, „hat derselbe Erlöser ebenso am sechsten Tage dieser Woche noch ‚wunderbarer erlöst‘ (*mirabiliter redemit*).“⁵ An einem solchen Tag ist Parzival unterwegs, der Held aus dem gleichnamigen Roman Wolframs von Eschenbach.⁶

¹ Zit. nach L. Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik, 2 Bde, Freiburg i. Br. ²1941, hier Bd. 1, 524.

² Die *denudatio altaris* nach der Gründonnerstagsvesper galt den mittelalterlichen Liturgikern als zeichenhafte Erinnerung an die Ereignisse der Passion, insbesondere an die Flucht der Apostel bei der Gefangennahme Jesu und an die Nacktheit Christi am Kreuz. Vgl. Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis* 5,30, in: Rupert von Deutz: *Liber de divinis officiis*. Der Gottesdienst der Kirche, auf der Textgrundlage der Edition von Hrabanus Haacke neu hg., übersetzt u. eingeleitet von H. u. I. Deutz, Freiburg u. a. 1999, hier 2. Teilbd., 762–66/763–67; Johannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis* cap. 104, in: Iohannis Beleth *Summa de ecclesiasticis officiis*, hg. von H. Douteil, Turnhout 1976, 194f.; Durandus, *Rationale divinarum officiorum* lib. VI, 76, in: Guillelmi Duranti *Rationale divinarum officiorum* V–VI, hg. von A. Davril u. T. M. Thibodeau, Turnhout 1998, 366–369. Zur Entblössung der Altäre vgl. auch Eisenhofer (Anm. 1), 519.

³ *nostrae ... conscientia culpae gaudium nostrum reverberat, ut non exsulemus hac die, sed ambulemus demisso capite, quia vulnera illa nostra fecerunt crimina; hac inquam die a tristitia denominata, id est tristi die, contristemur ad paenitentiam*; zit. nach Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis* 6,2 u. 6,3 (Anm. 2), 3. Teilbd., 782/783 u. 786/787.

⁴ *le servise / Le plus haut que en sainte eglise / Puisse estre fais et le plus dols*. Zit. nach Chrétien de Troyes, *Le Roman de Perceval* (Anm. 14), V. 6345–47, 354f. Zur Karfreitagsfeier und zu ihrer Geschichte vgl. Eisenhofer (Anm. 1), 524–532; G. Römer: Die Liturgie des Karfreitags, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 77, 1955, 39–93; J. Pascher: *Das liturgische Jahr*, München 1963, 144–154.

⁵ Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis* 6,1 (Anm. 2), 3. Teilbd., 774/775, unter Anspielung auf das Gebet zur Vermischung des Weines mit Wasser bei der Opfervorbereitung der Messe.

⁶ Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe K. Lachmanns revidiert u. kommentiert von E. Nellmann. Übertragen von D. Kühn, 2 Bde, Frankfurt/M. 1994; Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Studienausgabe. Mhd. Text nach der 6. Ausg. von K. Lachmann, Übersetzung von P. Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von B. Schiroke, Berlin / New York ²2003. Grundlegend für die Geschichte der kaum überblickbaren *Parzival*-Literatur J. Bumke: *Die Wolfram von Eschenbach Forschung seit 1945. Bericht und Bibliographie*, München 1970, und ders.: *Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart / Weimar ⁸2004. – Der *Parzival*-Text wird nach der Ausgabe von Nellmann zitiert; die neuhochdeutsche Wiedergabe folgt, wenn nichts anderes vermerkt ist, der Übertragung von Kühn.